

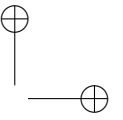
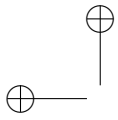
**O Acto Filosófico como  
'Exercício Espiritual'**



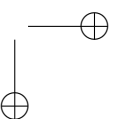
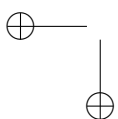
**Artur Morão**

**2004**

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Luso**Sofia**:press





# O Acto Filosófico como ‘Exercício Espiritual’\*

Artur Morão

## Índice

<i>1. Diagnóstico: a dispersão e a perplexidade da Academia</i>	4
<i>2. Causas: o sacrifício da inteligência pluriforme</i>	7
<i>3. Remédio: a refontalização da razão</i>	10
<i>4. O acto filosófico: a sua originalidade</i>	14

*“O inexprimível (o que considero misterioso e não sou capaz de exprimir) talvez seja o pano de fundo a partir do qual recebe sentido seja o que for que eu possa exprimir.”*  
(L. Wittgensteín)<sup>1</sup>

Fará sentido, será oportuno ou legítimo falar, hoje, de “exercício espiritual” na prática da filosofia?

O tema, mesmo se tomado na sua mais ampla acepção, sem qualquer conotação ou alusão religiosa, não é muito habitual, causa estranheza e quase destoa no fortim intelectual da Academia, que se tornou

---

\*O presente artigo, retocado aqui em certos lugares, saiu na revista franciscana *Itinerarium*, Ano L, nº 178/179 (2004), pp. 27-43.

<sup>1</sup>L. WITTGENSTEIN, *Cultura e valor*, trad. Jorge Mendes, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 33.





um recinto de saberes estilizados e de disciplinas avulsas, de corpos de conhecimentos especializados, mas ‘abstractos’ em sentido hegeliano, porque fruto do simples intelecto (“o mais poderoso epitomador”<sup>2</sup>); igualmente porque eles surgem cada vez mais fragmentados, cada vez mais longe de uma possível síntese estruturadora, cada vez mais esquivos a uma circulação de vida ou a urna apreensão que unifique a existência e proporcione um vislumbre global do mundo, também este avultando cada vez mais como objecto único e dinâmico, inapreensível na rede e no movimento auto-organizador das suas componentes, dos seus processos, das suas estruturas e das suas inumeráveis entidades. Daí mana, pois, em plena perplexidade ou deriva ontológica, a pertinácia e a obstinação cognitiva intradisciplinar, o encarniçamento epistemológico de cada ramo ou especialidade, não obstante o esforço e o ‘contrato social’ da interdisciplinaridade que, muitas vezes, não passa de um armistício episódico, de um gesto diplomático, em vez de ser um acto permanente de humildade intelectual em face do carácter aberto, irradiante e irisado do cosmos.

A novidade emergente da hora presente (na transformação acelerada e pluralista da cultura, no desenrolar e desdobrar de acontecimentos históricos decisivos no campo político e social, nos inauditos e inéditos resultados das ciências) acentua não só a inépcia de muitas posições filosóficas tradicionais, mas também a impotência de tentativas mais recentes que, por vezes, apenas agravam e envenenam a situação. Porém, como refere Manfred Frank, “os tempos de crise são tempos para a filosofia” que, frente ao colapso dos modelos de explicação científicos ou dos sistemas de valores socialmente aceites, deve ao mesmo tempo “abrir a porta à esperança e gerir a resignação”<sup>3</sup>.

É oportuno, pois, explorar um veio que, de uma ou de outra forma, sempre esteve presente no pensar filosófico e impede que este se renda

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Vol. 1, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 18.

<sup>3</sup> M. FRANK, “Integración sin entusiasmo. La filosofía alemana entre la asimilación y el rechazo de la tradición”, in *Revista de Occidente*, nº 282 (2002), p. 6.





ou à tentação de um “positivismo alegre”, algo zozno e atoleimado, que justifica as relações existentes e insiste apenas na racionalidade dos fins e da utilidade prática, ou à guinada maníaco-depressiva da promulgada e, por vezes, celebrada “crise de sentido” ou da “nova falta de clareza” que, alinhando por uma falsa exultação de viver, na promoção e no culto abstracto do “desejo”, apenas reprime a responsabilidade moral e cognitiva, após ter dissolvido o sujeito, a sua subjectividade original e constitutiva, o seu laço com os outros.

A título de simples tentativa, de hipótese de trabalho, encarar-se-á aqui a vertente da reflexão filosófica que, entre outras, se pode designar de ‘espiritual’ numa acepção muito ampla. A sugestão nasceu do encontro com a investigação de Pierre Hadot, na sua abordagem da filosofia antiga<sup>4</sup>; mas igualmente da constatação de que, aceitando a sua chave de leitura, se descobrem em muitos pensadores (inclusive contemporâneos) rasgos e matizes do que se poderla considerar um matiz espiritual, embora não enquadrado num todo sistemático. Esse estímulo derivou ainda da percepção do alvoreço presente, da inquietude que em muitos se faz sentir, e que levou alguns a falar de uma actual “revolução da espiritualidade”<sup>5</sup>; por último, da redescoberta científica

<sup>4</sup> Sobretudo nas obras seguintes: *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, 2002; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Inst. d’Études augustiniennes, 1993; ed. rev. e aumentada, Albin Michel, 2002; *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001; *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>5</sup> Se é fácil embater em psicólogos seduzidos pelo ideal mecanicista e reducionista da mente ou da vida psíquica, sobretudo no campo das ciências cognitivas, outros há que, atentos ao futuro que diante de nós se começa a desenhar, falam agora, com mais premência e sem rodeios, da dimensão espiritual do ser humano. Cfr., por exemplo, Danah Zohar e Ian Marshall, *Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence*, Londres, Bloomsbury Publ., 2000; trad. port.: *Inteligência espiritual*, Lisboa, Sinais de Fogo, 2004; David Fontana, *Psychology, Religion and Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2002; David Tacey, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Londres, Brunner-Routledge, 2004.





de um universo complexo, cada vez mais misterioso, e que convida ao “reencantamento”, distante já, portanto, do cosmos determinista dos modernos, ou seja, justamente do pano de fundo do ‘louco’ nietzscheano que, em *Gaia ciência*, anuncia a ‘morte de Deus’.

### ***1. Diagnóstico: a dispersão e a perplexidade da Academia***

Algo que hoje imediatamente salta à vista é a incapacidade da Academia, na enorme disseminação dos seus saberes, no fundo céptico ou niilista dos seus pressupostos, para responder a questões de sentido, para propor finalidades de monta que ultrapassem o âmbito das utilidades técnicas no horizonte do viver comum e das tarefas de configuração da existência quotidiana. As razões de tal impotência são várias, e vêm de longe: a fragmentação da visão metafísica dos tempos modernos, que bem cedo deslizou para um estudo predominantemente naturalista dos fenómenos, mesmo dos relativos aos seres humanos; o desenvolvimento do conhecimento sobretudo em função da sua aplicação pragmática, e não por amor do conhecimento e do seu potencial de emancipação; a promoção excessiva e insalubre de uma atitude meramente praticista, que acabou por devorar a feição contemplativa perante o mundo, e cuja consequência, no seu extremo, é a crise ecológica, a indiferença ontológica perante a diversidade da vida e dos seres; o dualismo de corpo e mente, de facto e valor; o isolamento do sujeito epistémico, monológico, que levou ao estranhamento entre antropologia e cosmologia, entre o um e os muitos, entre verdade e responsabilidade; o divórcio entre saber e formação humana integral ou entre fazer e formar.

Daí, portanto, as “flores espectrais da compreensão” de que fala Fernando Pessoa<sup>6</sup>, nascidas de uma racionalidade operativa que se pretendia exclusiva, dominante, a única legítima: a racionalidade do cálculo, do domínio, do mesmo e do neutro, ao serviço de uma onto-

<sup>6</sup> *O Livro do Desassossego*, §238.





logia do poder (E. Lévinas); a racionalidade instrumental, cega perante as outras múltiplas racionalidades nos seus campos próprios, com seus fins e regras peculiares, mas igualmente insubstituíveis e necessárias à vida humana, as quais, em virtude de um défice sapiencial, se transmudam em simples racionalidades dispersas, sem quadro de fundo.

Na mesma obra, o poeta, ao evocar “o trabalho destrutivo das gerações anteriores” (no tocante ao assolamento dos princípios e das bases, neste caso, da fé cristã), diz o seguinte:

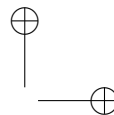
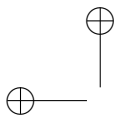
*“Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram ‘positividade’, essas gerações criticaram toda a moral, esquadriharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma, e a dor de não haver essa certeza. Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia, evidentemente, ser senão vítima, na política, dessa indisciplinada; e assim foi que acordámos para um mundo ávido de novidades sociais, e com alegria ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca definira.”<sup>7</sup>*

Quer isto dizer que, na obediência à ideologia do Iluminismo de produzir a mesmidade e de reprimir as diferenças (inclusive já no seio da razão, pois esta possui dimensões várias: teórica, prática, técnica, estética, política, espiritual ou pneumática e religiosa), não se combateu nem se resistiu à tentação dos reducionismos que continuam a transparecer e a emergir em muitos praticantes da biologia, das ciências cognitivas, das neurociências e assim por diante. Ao mesmo tempo, por falta de reflexão e de autoconhecimento, ignora-se e desconhece-se a narrativa ou a tradição em cujo seio se habita, que é precisamente a de um intelecto truncado e voluntaristicamente denegador da originalidade endógena e autógena dos vários níveis da realidade.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, §175.





Há que entender, pois, de modo adequado esta inevitável fragmentação cognitiva. Ela é positiva, primeiro, porque deriva da lei social da divisão do trabalho (intelectual) e, acima de tudo, porque é um efeito, um sinal e uma manifestação da riqueza ontológica de um mundo de níveis entrosados e distintos, que só pode ser apreendida com uma multiplicidade de ferramentas e estratégias noéticas; mas é também arriscada, porque nem todos os investigadores se esquivam à sedução do reducionismo metafísico, confundindo-o com o metodológico. O resultado desta aplanção axiológica imanente ao método, ao estilo de consideração racional, é a eliminação ou o eclipse das diferenças, ou seja, uma homogeneidade letal, que aniquila o pensamento, empobrece a imaginação e rouba ao mundo a sua profundidade entitativa.

Nascerá esta posição epistemológica (inspirada por uma decisão espiritual!) do despeito por não se conseguir eliminar o mistério e desatar o nó incindível das coisas, dos eventos e das vidas, por não se ser capaz de abarcar aquilo que Xavier Zubiri chama de “respectividade do real”? Seria então um sintoma de ‘infantilismo’ psicofilosófico, desejo de falsa onipotência – a raiz de todos os fundamentalismos, neste caso, cognitivo!

De facto, cada coisa, por ser ela e ser com as outras, num todo que as contém, as contextualiza, as relaciona, as intromete umas nas outras na convulsão sistémica do “mundo”, é mais do que ela mesma. Como bem diz o filósofo espanhol:

*Mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería formal y constitutivamente mundanal. La respectividad constituyente constituye la realidad de la cosa no sólo como ‘su’ realidad, sino como momento ‘mundanal’. Cada cosa real, por serlo, determina el mundo, es ‘de suyo’ mundanal. Mundanidad es un momento del ser ‘de suyo’, no es algo añadido a él. Cada cosa real, al ser*







*su realidad, es eo ipso más que sí misma, porque además de ser ‘su’ realidad, además de suidad, es ‘mundanidad’.*<sup>8</sup>

Será, pelo contrário, essa mesma postura fruto da obstinação promíscua de reduzir o mundo ontologicamente multinivelado a um só discurso ou giro teórico, após o fracasso do processo teomórfico moderno de aspirar ao ‘olhar de Deus’ e na impaciência frente àquilo que A.N. Whitehead denomina algures de “programa de descontentamento” herdado dos Gregos e dos Hebreus, nascido, por um lado, da inesgotabilidade do eros intelectual e, por outro, da exigência irreprimível, mas também nunca satisfeita, de justiça? Não passaria, então, de uma reacção de imaturidade juvenil, de um gesto tresloucado que, na busca de emancipação, elimina toda a autoridade para, logo a seguir, se sujeitar à tirania do anónimo (cómico, histórico ou social).

## ***2. Causas: o sacrifício da inteligência pluriforme***

O verdadeiro sacrifício do intelecto não é o da sujeição à fé religiosa, a qual, para ser genuína, deve obedecer ao imperativo interior de uma elucidação e autocompreensão racional; por outro lado, o nosso pensamento, mesmo o mais exigente e rigoroso, ocorre sempre no interior de tradições determinadas, que não o privam de substância e de conteúdo, antes o sustentam no seu programa e na sua inquirição. Como refere A. N. Whitehead, “pensamos sempre dentro de limites”<sup>9</sup>; logo também sociais, históricos e disciplinares. Embora o pensamento seja um diálogo com a realidade, que se lhe impõe e lhe resiste, que lhe trava o devaneio, não dispensa, na sua textura e no seu devenir, um vínculo com a crença, pois desdobra-se no seio de metodologias e de regras estatuídas, de instituições, de práticas estabelecidas. Portanto, não é por aqui que se dá o sacrifício do intelecto.

<sup>8</sup> X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, in *Realitas III-IV: 1976-1979*, Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1979, p. 37-8.

<sup>9</sup> A.N. WHITEHEAD, *Modes of thought*, Nova Iorque, The Free Press, 1968, p. 15.



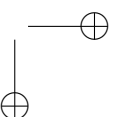
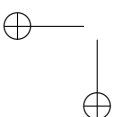


O verdadeiro e nefasto sacrifício da inteligência é aquele que consiste em eliminar as múltiplas dimensões em que ela expressa a sua natureza polifónica, no confronto com uma realidade que é também multimodamente matizada e que não cabe em nenhum dos nossos esquemas teóricos nem nos retículos dos nossos sistemas, mas só pode ser enfrentada com a totalidade e a constituição pluridimensional do nosso ser, ou seja, com numerosas linguagens, com uma paleta rica de cores, muito diferente da tonalidade cinzenta do empirismo rígido e puritano. E mesmo assim, apesar de todo o nosso empenhamento poético, o mundo preservará a sua inesgotabilidade semântica, o seu excesso de significação possível. Não esqueçamos que, segundo Husserl, já um simples objecto da percepção é passível de infindas perspectivas ou perfis (*Abschattungen*), pois, além do seu lado percebido, podem estar presentes outros aspectos co-percebidos e imaginados. Quer isto dizer que existe um verdadeiro “abismo do sentido” (*Abgrund des Sinnes*)<sup>10</sup>, cavado entre a consciência efectiva e os objectos inadequadamente dados, ou seja, há uma vertente ‘misteriosa’ do mundo que sempre persistirá.

Vem, pois, a propósito mencionar aqui dois ditos de Hegel acerca da imbricação mútua e circular entre pensamento e realidade: “*Quem olha o mundo racionalmente divisa-o também como racional; ambas as coisas se encontram numa determinação recíproca.*” E ainda: “*Descobresse o mundo do modo como se considera*<sup>11</sup>.” Ou seja, ninguém é passivo no seu pensar; há sempre categorias, pressupostos, fulgurações ou perfilhamentos metafísicos a presidir à actividade cogitativa, inclusive já na simples inventariação ou na recolha de dados. De tal nem sempre quer saber a filosofia ou metafísica tácita de muitos cientistas; eis porque é assediada por aquilo que A.N. Whitehead apelida de “falácia da concreção deslocada”, a saber, “pelo uso intolerante de abstracções, o

<sup>10</sup> Husserliana, III/I, 105; in H. VETTER (dir.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburgo, F. Meiner, 2004, p. 2.

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *A Razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 33-34.





maior vício do intelecto”<sup>12</sup>. Trata-se de variáveis isoladas no contexto da descoberta e da justificação (que, ao contrário da convicção neopositivista, é um todo indivisível, pejado já de pressupostos), elevadas depois a quase-princípios de explicação global por um “intelecto celibatário”, desligado do seu vínculo nupcial com o todo do mundo e alienado da radialidade horizontal da nossa mente, que não vive só de abstracções, mas, enquanto dinamismo vivente, também de decisões tácitas e de adscrições de valores.

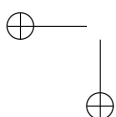
Uma Academia que, por opção, por método e não apenas por urgências administrativas e socioculturais, cultiva acriticamente este intelecto mutilado, mas ditatorial e autocrata, renuncia de modo impreterível, como já no final do século XIX lembrava J. Henry Newman<sup>13</sup>, ao conhecimento universal e ao impulso holístico do pensamento. Este, segundo Santo Agostinho, consta da *memoria*, da *visio interna* e da *voluntas*<sup>14</sup>, ou seja, jorra e alimenta-se do fundo turbulento e espiritualmente inquieto da imaginação rememorante, do discernimento e da clarividência intelectual, da apetência e da realização de valores, e tudo em vibração num só acto. O resultado de tal amputação só pode ser a fragmentação e o esfarelamento epistémicos, a flutuação de saberes insulares num oceano de treva, de perplexidade; por outras palavras, na impotência e na incapacidade de qualquer orientação existencial. Em vez de uma razão que, além de tudo o mais, deveria reconhecer em si um pendor ‘confessante’ (na sua metafísica implícita, na sua exigência ética), aflora uma razão que, apesar de vitoriosa e triunfante em muitos domínios particulares, se rende aos interesses do poder, do dinheiro, da banalidade cultural.

De facto, quanto às questões letais, toda a razão é, de certo modo, “confessante”, quer se poste diante delas na positiva ou na negativa, na aceitação ou na recusa, no acolhimento ou na indiferença.

<sup>12</sup> A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World* (1925), Nova Iorque, The Free Press, 1967, 18.

<sup>13</sup> J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press/Londres, 1982, pp.18 e ss.

<sup>14</sup> S. AGOSTINHO, *De Trin.*, XI, 3, 6-7.





### 3. Remédio: a refontalização da razão

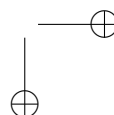
Eis porque é oportuna a lição dos Antigos, que P. Hadot tem realçado e explorado na sua investigação e nas suas obras, ao mesmo tempo que acentua as virtualidades formativas que ela nos pode oferecer.

É oportuna, primeiro, porque no nosso tempo de incertezas, do “homem sem qualidades” e sem centro, de pensamento pós-fundacional, de desconfiança perante as meganarrativas, de descoroçoamento em face de uma razão rica de meios e de instrumentos, mas assombrada quanto aos fins, a filosofia antiga abre e desvenda um caminho de nobre seriedade, de contenção moderada, de empenhamento ético, em contraste com a actual e obsidiante tentação da trivialidade metafísica, fomentada cada vez mais pela hodierna sociedade do espectáculo, e acirrada pela universal acédia espiritual em que, aparentemente, todos estamos mergulhados<sup>15</sup>.

Oportuna, sobretudo, porque nunca os Antigos (e, em seguida, os medievais, embora já com outros pressupostos e imperativos) se separaram intelectual e afectivamente do mundo, da ‘ordem das coisas’, de um certo sentido de universalidade, de cosmopolitismo espiritual, do qual a evolução e o desenvolvimento da cultura e da mentalidade modernas, na sua postura espiritual, nos afastaram.

Oportuna ainda, porque a filosofia antiga nos recorda a dimensão contemplativa do *logos*, da inteligência e da palavra, em virtude da qual talvez possamos reaprender a situar-nos no Todo do mundo, precisamente agora que, em muitos aspectos, tentamos distanciar-nos do *ethos* dos três séculos precedentes, com a sua obsessão de domínio e de manipulação incauta e imoral da natureza. Não se trata, evidentemente, de regressar à letra do seu discurso – o que é impossível – mas de assimilar criativamente, e num novo contexto histórico, a intencionalidade que a animava, na junção de teoria e prática, de refluxo da

<sup>15</sup> Outro grande investigador que também realça o valor da filosofia grega como contrapeso para as patologias actuais é Giovanni REALE, na obra: *Saggezza antica*, Milão, Raffaello Cortina Editare, 1995.





visão intelectual sobre a transformação da vida, no movimento de saída de si para a legalidade ontológica do mundo.

Para os antigos, como salienta Pierre Hadot, a filosofia era uma maneira de viver; incluía uma certa conduta moral, a contemplação da natureza, um modo de existir no mundo, que deve ser praticado em cada instante e transformar toda a vida. Era, ao mesmo tempo, um exercício do pensamento, da vontade de todo o ser, para alcançar a sabedoria; implicava um método de progresso espiritual, que exigia uma conversão radical, urna tendência para o que há de mais nobre e de mais elevado, a pureza de intenção, uma certa alegria de ser e de existir, portanto, uma sabedoria que continha uma norma transcendente que dirigia a acção. A sua meta era, conforme as escolas, a tranquilidade da alma, a liberdade interior, a consciência cósmica. A filosofia surgia assim também como uma terapêutica da angústia, da ansiedade, e o sábio devia aprender a situar-se no cosmos, a fazer parte dele, a pôr-se em harmonia com ele. A consequência era o equilíbrio entre teoria e prática, pois se o discurso não contribuir para sarar a enfermidade da alma é porque é vazio. Daí, pois, a adopção de uma série de exercícios a realizar: meditação, exame de consciência, domínio das emoções – de modo a valorizar o instante no seu valor de eternidade, a deixar de temer a morte precisamente frente ao espectáculo do cosmos, no qual se está integrado. O resultado da filosofia, que não se reduz ao discurso, será então uma qualidade do espírito, o fomento da arte de viver, que não está ligada a circunstâncias políticas ou a uma necessidade de evasão, mas é acima de tudo uma técnica da vida interior, para um melhor enquadramento no Todo cósmico<sup>16</sup>.

A ligação vívida com o cosmos, com a *rerum natura*, é porventura um dos rasgos da filosofia antiga que precisamos urgentemente de reinventar, pois a relação dos modernos e pós-modernos com a natureza e os seus diversos reinos ostenta sintomas de grave patologia, cujas consequências negativas são imprevisíveis e incalculáveis. Nela trans-

<sup>16</sup> P. HADOT, «La philosophie comme manière de vivre», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 289-304.





parece igualmente a unilateralidade negativa da concepção racional que a inspira e sustenta.

Não se trata, no entanto, de reiterar os conteúdos individuais da reflexão antiga, a sua visão essencialista, o seu imobilismo ontológico, a sua ausência de consciência histórica, a sua preferência pela simples universalidade com o eclipse do individual, do contingente e do episódico. O nosso contexto é outro; ostenta não só os efeitos culturais dos grandes eventos históricos, dos múltiplos paradigmas filosóficos, mas sobretudo os resultados inauditos e inesperados das ciências e da revolução tecnológica. Terá de ser em consonância com o reencantamento do cosmos, fruto das descobertas da física, da astrofísica, da biologia e de outras ciências da natureza que, por um lado, se indagará a índole da nossa mente nas suas raízes cósmicas, no seu rizoma biológico, na sua transcendência real ou possível, na sua criatividade inesgotável e, por outro, se promoverá o que se poderia chamar de “espiritualidade da Terra”, que englobe uma visão renovada da corporeidade, da relação com os outros, do vínculo com o mundo físico, num sentido mais profundo do que o da ‘fidelidade à terra’, advogada e enaltecida por Nietzsche.

A filosofia tem aqui, pois, uma tarefa indispensável; deve ajudar a recuperar a nupcialidade do homem e do cosmos, que se presente em muitas obras artísticas e literárias, e a desfazer a relação predominantemente bélica com a natureza que inspirou a nossa civilização, sobretudo nas últimas centúrias. Deve rastrear e iluminar a hierarquia dos interesses, que são também imanentes à ciência e à técnica – donde se depreende que a dominação racional da natureza, antes da sua concreção prática, brota já de tendências subjectivas; a filosofia denunciará, por isso, a subjectividade que, no seu giro constitutivo, se esquece do mundo e se comporta ditatorialmente perante as coisas em vez de, no seu trato com elas, conjugar a teoria (contemplação) e a prática como os dois movimentos indissolúveis da sua relação com o mundo, como a sístole e a diástole do coração com que se deve situar na realidade cósmica.





De facto, para M. Merleau-Ponty, “a verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo”<sup>17</sup>, em mergulhar cada vez mais no laço misterioso entre mundo e razão, nessa união que é um fenómeno originário, e para o qual não há explicação, antes causa assombro e convida ao silêncio. E, segundo A.N. Whitehead, a filosofia, que “nada pode excluir”<sup>18</sup>, numa das suas funções é a crítica das cosmologias: harmoniza, refaz e justifica intuições divergentes relativamente à natureza das coisas<sup>19</sup>; luta contra as abstracções (que as ciências necessariamente elaboram e, por isso, erram quando delas se esquecem), realça a nossa percepção em termos de ‘interesse’ e ‘importância’ (por ex. a unidade do universo, a individualidade dos pormenores); acima de tudo, está atenta aos vínculos, aos liames, à “conexão, que é a essência de todas as coisas de todos os tipos”<sup>20</sup>.

Ora o impulso ‘espiritual’ da filosofia palpita e ressoa justamente na atenção ao nexos entre a totalidade e as particularidades, entre o todo e as partes, entre o horizonte amplo e os lugares singulares, restritos. Nessa tensão vinculante, difícil mas indispensável, se situa a coragem da verdade, do discernimento valorativo, a fé na razão, a seriedade da reflexão; mas também a possibilidade de um humor derradeiro, que relativiza o jogo dos interesses, acima da planura da vida e para lá da superficialidade ou vaidade das opiniões. Diz, a propósito, Hegel: “*O ânimo, dela [vaidade] possuído, não deixa em si nenhum espaço à razão que, enquanto tal, nunca busca o seu*”<sup>21</sup>.

De facto, a característica de um ser espiritual, segundo Josef Pieper, é ter por espaço vital a realidade na sua plenitude. “A vida do espírito equivale ao seguinte: existir perante o mundo no seu todo, *vis-à-vis de l’univers*. A vida espiritual, numa acepção verbal absoluta, só acontece

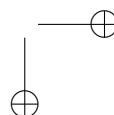
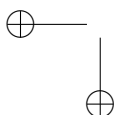
<sup>17</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de l’aperception*, Paris, 1945, r. XVI.

<sup>18</sup> A. N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, p. 2.

<sup>19</sup> Idem, *Science and the Modern World*, p. VII.

<sup>20</sup> Idem, *Modes of Thought*, p. 9.

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL, “Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin“, in *Werke* 10, Francoforte, Suhrkamp, 1986, p. 401.





onde o todo da realidade se mostra – não a multiplicidade conjunta do singular, mas a tessitura de sentido, o “fundo inimaginal” de tudo o que existe”<sup>22</sup>.

#### ***4. O acto filosófico: a sua originalidade***

Que poderemos, então, dizer do acto filosófico como “exercício espiritual”?

a) Como acto do homem todo, é um acto dentro da natureza e no interior do cosmos, perante o “Aberto” do mundo, na presença alucinante das coisas e do conluio que com elas estabelecemos. Não nos surgem, pois, elas neutras ou significativamente amorfas e vazias, antes ondulam em convoluções de sentido, onde as suas características específicas se convocam umas às outras, porque inscritas no círculo vivo de todas as operações humanas do responder aos estímulos dos seres, do imaginar, do valorar, do esperar, do eros intelectual, da solicitude do viver, da ânsia do habitar e do fruir.

Se, como lembra L. Wittgenstein, “*as infinitas variações da vida são essenciais à nossa vida*”<sup>23</sup>, então, segundo a lição de M. Merleau-Ponty, nunca nos poderemos situar de modo imparcial perante as coisas; também elas se significam a si mediante o nosso gesto corporal, noético e hermeneutizante, que as arranca ao seu silêncio, mas que as leva também, no seu jeito de ser, a adumbrar as nossas condutas e a significar-nos, numa correlação inextinguível, que junte todos os tempos do nosso viver. Traem a nossa definição delas, no nosso intento incansável de semantização do real multinivelado e misterioso; não só nos desvendam a sua densidade, a sua profundidade, mas também nos servem de espelhos onde nos lemos, onde explicitamos o nosso comportamento e elas nos lêem, no recíproco investimento delas e de nós,

<sup>22</sup> J. PIEPER, *Werke*, Bd. 7: *Religionsphilosophische Schriften*, Munique, Meiner, 2000, p. 576.

<sup>23</sup> L. WITTGENSTEIN, *Op.cit.*, p. 109.







no seu diálogo com o nosso corpo, no seu apelo a todas as energias do nosso ser, no seu desafio à nossa criatividade multiforme.

Dado este nosso comércio existencial e vital com as coisas, que o acto filosófico desvenda, explora e expõe, é insuficiente a nossa relação com elas expressa na simples relação de domínio ou de poder, de disposição arbitrária, na distância neutra que, nos seus pressupostos, apenas traduz um fundo de indiferença ontológica e gnóstica em face da carne do mundo, de que também somos feitos. Se com elas estamos imersos num oceano de sentido, implícito ou explícito, afirmado ou negado, então, para lá dos vínculos físicos, químicos e outros em que a elas estamos arrimados, também as mesmas comungam no nosso agir pluriforme, no nosso olhar em perene transformação, sempre perspectivado e estriado. E dão-nos uma lição fundamental: a de que a nossa razão não é nem jamais será divina; ensinam-nos a humildade da nossa condição terrena que partilhamos com os animais e as plantas. Levam-nos, portanto, a vislumbrar as raízes irracionais da vida humana, a obscuridade do húmus cósmico onde ela vai buscar as suas energias e de que, sem abandono ou exílio, se levanta para a luz do sentido, mediante ramos e cachos de significações novas e insólitas que tem de compor, de estruturar, de entrosar num jogo que engloba ao mesmo tempo o trabalho do conceito, o devaneio, a combinação aleatória, o desvario, a interferência de fantasmas vindos não se sabe donde, o achado de correspondências estranhas mas iluminadoras, e o cabouco sempre surpreendente da linguagem na sua matizada força de pergunta, interrogação ou questionamento, de invenção poética, narrativa e descrição, de reconciliação, promessa e invocação.

Poderia, de passagem, lembrar-se o que S. Agostinho diz da parturição devaneante, do pendor fantasmático do coração dos homens, que julgam poder alimentar-se das suas ilusões: “*Ego certe sentio quam multa figmenta pariat cor humanum: et quid est cor meum, nisi cor humanum?*”<sup>24</sup> [Sinto, decerto, quão numerosos são os fantasmas que o coração humano engendra; e não é o meu coração um coração de

<sup>24</sup> S. AGOSTINHO, *De Trin.* IV, prol.





homem?]] Mas é justamente esta energia fantasiadora, este géiser ficcional, que nos ajuda a aprofundar o mistério das coisas em que habitamos, cuja semantização infinda, nas diversas formas de vida, nos inúmeros jogos linguísticos, supera sempre qualquer expressão. Será esse, porventura, o sentido do fundo inexprimível a que Wittgenstein, no fragmento posto acima como exergo, se refere e sobre o qual se recorta todo o nosso dizer.

b) É um acto no meio de uma cadeia de significados, sem sentido primeiro ou último (M. Bakhtin), embora se estire e oscile entre um ímpeto protológico na busca do originário, e uma expectativa escatológica (“Que me é permitido esperar?” – pergunta Kant); sempre, porém, no diálogo interpessoal, intra- e transtemporal, sempre na contestação e nas lutas da cultura (M. Weber) e em teomaquias confessadas ou inconfessadas, numa história de erros e de purificação progressiva do comportamento humano, que visa substituir a persuasão à força.

c) É um acto impuro, mesclado ou misto, porque da pessoa toda; não pode assentar numa espécie de limpeza étnica, de “limpieza del sangre”, da atitude pensante; o conhecimento puro, de factos finitos e de todo isolados, é uma abstracção a banir<sup>25</sup>, pois existem igualmente as “alucinações do intelecto” e a nossa mente apresenta, por vezes, estados análogos aos fenómenos meteorológicos<sup>26</sup>. – É, portanto, o acto de uma razão promíscua e turbulenta, de uma razão na caverna (o mundo, a história, a sociedade, as instituições, o jogo dos poderes e das dominações) – Prática e precisa de uma certa mestiçagem, usa incontáveis géneros de discurso; deve saber reconhecer o rigor da ciência e o rigor da beleza nas artes e na literatura, evitando o divórcio entre elas, e descobrir o racional no irracional, nos poetas, nos romancistas e nos teólogos.

Dai, portanto, a necessidade de uma hermenêutica de níveis, desde

<sup>25</sup> A.N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, pp. 10-12.

<sup>26</sup> J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame/Londres, 1979, pp. 128 e 168.





o físico até ao pessoal e, mais além ainda, o teofânico que a todos engloba, sem os sobredeterminar na sua autonomia relativa. Daí também, em termos agostinianos, o primado da *inquisitio* sobre a *inventio*, da busca sobre a descoberta.

d) É o acto de urna razão polifónica (bebe em muitas fontes, escuta muitas vozes – dos homens e das coisas) ou sinfónica (atenta aos contextos, aos cachos e grupos de coisas, à trama relacional e inextricável, às nodosidades dos elementos, seres e eventos co-implicados no tecido único e inconsútil da realidade); igualmente polipragmática que, no seu nexa com a imaginação, gera inúmeras práticas (sobre as quais, com seus pressupostos, explícitos e silentes, recursivamente medita, em busca do autoconhecimento de si mesma – o qual fica sempre aquém do que ela é); que exercita o método único do pensar, imanente a todo o esforço cogitativo, aplicado numa polimorfia adaptativa de usos, práticas e invenções.

e) É um acto ético que, de acordo com B. Lonergan, supõe a escuta e o acatamento dos preceitos transcendentais da consciência intelectual (relativos á atenção, à responsabilidade, à sensatez). Na inconsideração de que eles são alvo e objecto radica a alienação humana fundamental, fonte de todas as demais e origem de todas as formas de degradação e declínio<sup>27</sup>. Daí, por conseguinte, a necessidade de uma *metanoia* incessante, de urna conversão moral – contra a justificação da violência, inclusive cognitiva (nas generalidades e na estilização excessiva) em todas as suas manifestações, e a favor da verdadeira liberdade do pensar, que é muito rara. Como tão bem diz Fichte: “*O amor livre e desinteressado à verdade teórica, por ser tal verdade, é a preparação mais fecunda dura a pureza moral das disposições anímicas*”<sup>28</sup>.

f) É um acto que imita a condição da música: combina o canto poé-

<sup>27</sup> B.LONERGAN, *Method in Theology*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1971, p. 55.

<sup>28</sup> J.G. FICHTE, *Lições sobre a vocação do sábio* seguido de *Reivindicação da liberdade de pensamento*, Lisboa, Edições 70, 1999, p. 90.





tico a solo e em coro, a voz de cada um e o timbre de outras vozes. *Totum attende!* – recomenda algures S. Agostinho. Importa, pois, ouvir o Todo, o *ordo rerum*, e também a “música por detrás das palavras” (Nietzsche); a filosofia, na sua prática, vive de descobertas pessoais e de ecos de outros, de ressonâncias e dissonâncias, de uníssonos e de contrastes, de pensamentos explícitos e de silêncio (pensamento tácito), da combinação de instrumentos e de temas diversos; sabe misturar as grandes ideias com o concreto, e com gestos comuns. Não será esse também um significado possível da *Lebenswelt* husserliana, que abre para a profundidade do quotidiano? Para aqui aponta igualmente o tema da formação e da cultura (*Bildung*) segundo Hegel, ideal hoje incompreendido, mas cuja exigência de abertura à universalidade é o cerne do humanismo integral, ecuménico e ecológico: “*O homem formado é o que sabe imprimir a toda a sua acção o selo da universalidade, o que aboliu a sua particularidade, o que age segundo princípios universais. A cultura é forma do pensar; mais precisamente, aí reside a causa por que o homem sabe inibir-se, e não age apenas segundo as suas inclinações e apetites, mas em si se concentra*<sup>29</sup>.”

g) É um acto que, segundo os Antigos, deve evolver e desdobrar-se no ambiente da *philia*, da amizade, da colação espiritual e afectiva – o que nem sempre é consonante com o teor da Academia e de outros meios intelectuais, em cujo seio a inveja, a rivalidade, é muito frequente. O acto filosófico implica, decerto, uma dimensão agónica, de competição, mas também a partilha simbólica, a cintilação e a irradiação da memória, a comunhão de um destino comum. Como afirmava Goethe: “*Onde se perde a participação, perde-se também a memória*<sup>30</sup>”. “E quando se desbaratam os grandes pontos de referência ou se desvanecem os símbolos que unem, assoma o Nada; não propriamente o espaço vazio, mas a oclusão frente às fontes originárias trans-empíricas donde o homem recebe o seu ser, com o conseqüente mergulho na ver-

<sup>29</sup> G.W.F. HEGEL, *A Razão na História*, p. 61.

<sup>30</sup> “*Wo der Anteil sich verliert, da verliert sich auch das Gedächtnis*”, cit.in J. PIEPER, *Ibid.*, p. 573.





tigem de um presente sem fundura. O ‘instante’ perde assim a sua densidade trans-temporal, e o acto filosófico, na sua vertente cairológica de fixação no quotidiano, torna-se surdo ao apelo do mistério, fica insensível ao valor infinito da vida e da existência, incapaz de “olhar ingenuamente” em seu redor e de se libertar do convencional e do construído.

É um acto que, porventura, só se cumpre totalmente na celebração da existência do mundo e daquilo que Wittgenstein rotulava de “místico”<sup>31</sup>, na busca assintótica da sabedoria com o meio frágil, sempre interrompido, caótico e disperso do nosso discurso, interior e exterior. Ou poderá igualmente, apesar da indeterminação última de todo o nosso conhecimento e da experiência da nossa identidade, desembocar na ‘invocação’ como porta ontológica para o mistério da doação do real na sua densidade e omnitude incompreensíveis. A filosofia, tal como a poesia, fala porque algo se “passa”, algo de importante, a que a linguagem irremissivelmente alude, na sua índole mista de conspecto (visão conjunta *ad extra*), de inspecto interior (olhar *ad intra* – *inscape*, G. M. Hopkins) e de prospecto (atenção ao futuro e à sua possível promessa).

Estes três momentos, radicados na nossa inerência ao mundo, fazem que a vida espiritual seja de todas a vida mais intensa e mais concreta. O seu olhar abrange todos os olhares, o seu movimento dirige todos os movimentos, coordena toda as agitações, controla todas as eferescências, procura fazer sentido de todas as absurdidades de que a existência se tece. É a vida por excelência, porque dá sentido a todas as acções; enquadra-as num horizonte, funde-as numa respiração única, pastoreia os impulsos na variegada paisagem vital. Nimba de serenidade todos os ruídos da existência, planeada ou fortuita, gera um clima de comunicação ininterrupta, na palavra e para lá dela, suscita o jogo melódico do olhar circunspecto que, em seguida, também altera a visão habitual, sara as falsas teorias que inspiram, sobredeterminam e desfiguram a perspectiva, liberta-nos do gesto das falsas racionalizações.

<sup>31</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44-45.





É uma vida poética, com a máxima percepção da realidade, pois sabe distinguir os seus múltiplos níveis, sem jamais os confundir. Ajuda-nos a descobrir o sublime na prosa de todas as horas, na aparente banalidade da maior parte das nossas ocupações. Dá um sentido de missão a tudo o que fazemos, um ar de epopeia aos pequenos gestos de cada dia, porque vê cada momento do tempo iluminado pelo esplendor do sentido e da eternidade.

É uma genuína vida estética, pois sabe da beleza, da última e da penúltima, e desta naquela e no caminho para aquela. A vida espiritual dá-nos a todos um ar e uma aura de poetas, porque nos mergulha na dimensão invisível da carne do mundo; dá-nos o sentido da consonância, do contraste, dos inúmeros ritmos que escandem o nosso viver, dos timbres secretos de cada ser; ensina-nos a combinar as dissonâncias com a harmonia; fixa-se na atenção afectuosa à música viva e vibrante do mistério, que assoma em todas as coisas, grandes e pequenas, que se insinua nos acontecimentos, nos êxitos e nos fracassos, e imprime nestes uma promessa de vitória.

É acção incessante; congrega todos os nossos actos, grava neles o selo da autenticidade, tempera-os com o sabor da esperança e da alegria, mesmo em plena dor ou no meio da perplexidade. Abre ainda para a política do amor, da reconciliação e da paz, porque nos obriga a romper connosco, a atenuar o imperialismo das nossas pulsões e dos nossos desejos, a praticar a exteriorização e a mediação do mundo, o *extra nos*, a corrigir as nossas pseudo-autonomias; atenua o egoísmo, a catatonía e a dormência do narcisismo estonteado, o infantilismo sempre recorrente em todas as idades e em todos os remoinhos da sensibilidade, que acompanha toda a nossa relação com as coisas.

